

HAN

# Verdad y mentira en la política

PÁGINA INDÓMITA



HANNAH ARENDT

VERDAD Y MENTIRA  
EN LA POLÍTICA

Traducción de  
Roberto Ramos Fontecoba

PÁGINA INDÓMITA

## ÍNDICE

original: *Wahrheit und Lüge in der Politik*,  
originalmente por Piper Verlag GmbH (1972)

Nota a la presente edición

9

Verdad y política

11

La mentira en política

81

Índice onomástico

143

«Verdad y política», Hannah Arendt, 1967, 1968,  
mediante acuerdo con Penguin Publishing Group,  
división de Penguin Random House LLC, y

Grup Editorial 62 S.L.U.

«La mentira en política», Hannah Arendt, 1971, 1972,  
mediante acuerdo especial con International Editors  
Mifflin Harcourt Publishing Company

: la traducción, Roberto Ramos Fontecoba

a presente edición, PÁGINA INDÓMITA, S.L.U.

coordinada por: 114 bis, 4<sup>ª</sup> 4<sup>ª</sup>. 08024 Barcelona

[www.paginaindomita.com](http://www.paginaindomita.com)

Diseño de cubierta y composición: Ángel Uzkiانو

Imagen de cubierta: Fred Stein

Impresión y encuadernación: Romanyà Valls

Primera edición: enero de 2017

Primera reimpresión: junio de 2017

Todos los derechos reservados

ISBN: 978-84-944816-7-3

Depósito legal: C-2250-2016

## NOTA A LA PRESENTE EDICIÓN

*Verdad y mentira en la política* incluye dos breves ensayos de la autora. El primero de ellos, «Verdad y política», vio la luz por primera vez en alemán, en el volumen colectivo *Die politische Verantwortung der Nicht-politiker*, editado por J. Schlemmer y publicado por la editorial Piper en 1964. Tres años más tarde, en febrero de 1967, se publicó una versión diferente en inglés en *The New Yorker*, y, finalmente, en 1968 el texto fue incluido en el libro *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Por lo que respecta al segundo ensayo, «La mentira en política», se publicó por primera vez en inglés, en *The New York Review of Books* de noviembre de 1971. Un año más tarde se incluyó, con ligeros cambios, en el volumen *Crises of the Republic*, publicado por la editorial Harcourt Brace Jovanovich.

Nuestra edición se basa en la que, con el mismo título, publicó en alemán la editorial Piper en 1972, si bien hemos seguido las versiones definitivas en inglés, que presentamos en orden cronológico.

*Este ensayo surge de la presunta controversia causada por la publicación de Eichmann en Jerusalén. Su objetivo es aclarar dos temas distintos, pero interconectados, de los que no tomé conciencia en su momento, y cuya importancia parece trascender la ocasión. El primero tiene que ver con la cuestión de si es siempre legítimo decir la verdad —de si creo sin reservas en el lema «Fiat veritas, et percat mundus»—. El segundo surge de la enorme cantidad de mentiras usadas en la «controversia» —mentiras, por una parte, sobre lo que yo había escrito, y, por otra, sobre los hechos de los que yo había informado—. Las siguientes reflexiones intentan enfrentar ambos asuntos. Asimismo, pueden servir como ejemplo de lo que ocurre con un tema muy tópico cuando se lo introduce en esa brecha entre el pasado y el futuro que es tal vez el lugar más apropiado para cualquier reflexión.*

I

El tema de estas reflexiones es un lugar común. Nadie ha dudado jamás con respecto al hecho de que la verdad y la política no se llevan demasiado bien, y nadie, que yo sepa, ha colocado la veracidad entre las virtudes políticas. La mentira siempre ha sido vista como una herramienta necesaria y justificable para la actividad no solo de los políticos y los demagogos sino también del hombre de Estado. ¿A qué se debe esto? ¿Qué significa para la naturaleza y la dignidad del ámbito político, por un lado, y para la naturaleza y la dignidad de la verdad y de la veracidad, por otro? ¿Forma parte de la propia esencia de la verdad el ser impotente, y de la esencia misma del poder el ser falaz? ¿Qué clase de realidad puede atribuirse a la verdad, si esta es impotente en el ámbito público, el cual, más que ninguna otra esfera de la vida humana, garantiza la realidad de la existencia a los hombres que nacen y mueren, es decir, a los seres que saben que han surgido del no ser y que al cabo de

un tiempo desaparecerán en él otra vez? Por último: ¿acaso la verdad impotente no es tan despreciable como el poder que no presta atención a la verdad? Se trata de preguntas incómodas, pero nacen necesariamente de nuestras actuales convicciones sobre este asunto.

Lo que otorga a este lugar común su gran verosimilitud todavía puede resumirse en el antiguo adagio latino: «*Fiat iustitia, et perat mundus*» («Que se haga justicia, aunque perezca el mundo»). Dejando aparte a su probable creador en el siglo XVI (Fernando I, sucesor de Carlos V), nadie ha usado dicho adagio salvo como pregunta retórica: ¿se debe hacer justicia cuando con ello se pone en juego la supervivencia del mundo? Y el único gran pensador que se atrevió a abordar el meollo del asunto fue Immanuel Kant, quien audazmente explicó que ese «proverbio... significa en lenguaje llano: "La justicia prevalecerá, incluso si, como resultado, deben morir todos los pícaros del mundo"». Dado que los hombres creen que no valdría la pena vivir en un mundo privado por completo de justicia, ese «derecho humano debe considerarse sagrado, sin tener en cuenta los sacrificios que ello exija a los poderes establecidos... con independencia de las posibles consecuencias físicas». Pero ¿no es absurda esa respuesta? ¿Acaso la preocupación por la existencia no precede claramente a todo lo demás, a toda virtud y todo principio? ¿No es evidente que estos se

1. *Paz eterna*, apéndice 1.

convierten en simples quimeras si el mundo, único lugar en el que pueden manifestarse, se halla en peligro? ¿Acaso no estaban en lo cierto en el siglo XVII, cuando, casi con unanimidad, se declaró que todas las comunidades debían reconocer que no existe, en palabras de Spinoza, «ninguna ley que pueda colocarse por encima de la seguridad del propio territorio»?<sup>2</sup> No cabe duda de que cualquier principio que trasciende la mera existencia puede colocarse en el lugar de la justicia, y, si ponemos la verdad en ese sitio —«*Fiat veritas, et perat mundus*»—, el antiguo adagio suena todavía más plausible. Si entendemos la acción política en términos de una categoría medios-fin, es incluso posible llegar a la conclusión, solo en apariencia paradójica, de que la mentira puede servir para establecer o proteger las condiciones de la búsqueda de la verdad —como hace tiempo señaló Hobbes, cuya lógica implacable nunca falla a la hora de llevar los argumentos hasta esos extremos en los que su carácter absurdo se hace evidente—. <sup>3</sup> Asimismo, las men-

2. Cito el *Tratado político* de Spinoza porque es digno de mención el hecho de que incluso él, para quien la *libertas philosophandi* era el verdadero fin del gobierno, tuvo que adoptar esa posición tan radical.

3. En *Leviatán* (cap. 46), Hobbes explica que «se puede castigar legítimamente la desobediencia de aquellos que, en contra de las leyes, enseñan filosofía verdadera», porque ¿acaso no es «el ocio el padre de la filosofía, y la sociedad, la madre de la paz y el ocio»? ¿Y no se sigue de ello que la república actuará en bien de la filosofía cuando suprima una verdad que socava la paz? Por lo tanto, el

tiras, que a menudo sustituyen a medios más violentos, bien pueden contemplarse como herramientas relativamente inocuas en el arsenal de la acción política.

Por lo tanto, si se reconsidera el antiguo dicho latino, resultaría sorprendente que el sacrificio de la verdad en aras de la supervivencia del mundo fuese más fútil que el sacrificio de cualquier otro principio o virtud. Y es que, aunque podemos rechazar preguntarnos si la vida sería digna de ser vivida en un mundo privado de nociones como las de justicia y libertad, es imposible hacer lo mismo con respecto a la idea de la verdad, idea que en apariencia tiene un carácter mucho menos político. Lo que está en juego es la supervivencia, la perseverancia en la existencia (*in suo esse perseverare*), y ningún mundo humano destinado a superar el breve lapso

hombre veraz, a fin de cooperar en una empresa tan necesaria para su propia paz de cuerpo y alma, decide escribir lo que sabe que «es filosofía falsa». Hobbes sospechaba esto de Aristóteles, más que de ningún otro, porque —según aquel— este, «por temor al destino de Sócrates, escribía [dicha filosofía] como algo acorde con, y corroborativo de, la religión [de los griegos]». Hobbes nunca se planteó que toda búsqueda de la verdad sería contraproducente si sus condiciones solo estaban garantizadas por falsedades deliberadas. Entonces, todos podrían resultar tan mentirosos como el Aristóteles de Hobbes. A diferencia de esta invención de la fantasía lógica de Hobbes, el verdadero Aristóteles fue lo bastante sensato como para dejar Atenas en cuanto temió correr el mismo destino que Sócrates; ni era tan perverso como para escribir aquello que sabía falso, ni tan estúpido como para resolver el problema de su supervivencia destruyendo todo aquello por lo que luchaba.

de la vida de sus mortales habitantes podrá sobrevivir jamás si no existen hombres dispuestos a hacer lo que Heródoto fue el primero en asumir conscientemente: λέγειν τὰ ἔόντα, decir lo que existe. No puede concebirse ninguna permanencia, ninguna perseverancia en la existencia, sin hombres dispuestos a dar testimonio de lo que existe y se les muestra porque existe.

La historia del conflicto entre la verdad y la política es antigua y compleja, y nada se ganará mediante la simplificación o la denuncia moral. A lo largo de la historia, quienes han buscado y dicho la verdad han sido conscientes de los riesgos de su empresa; aquellos que no interfirían en el curso del mundo se veían cubiertos por el ridículo, pero corrían peligro de muerte quien obligaba a sus conciudadanos a tomarlo en serio cuando intentaba liberarlos de la falsedad y la ilusión, porque, como dice Platón en la última frase de su alegoría de la caverna, «lo matarían... si pudiesen tenerlo en sus manos». El conflicto platónico entre quien dice la verdad y los ciudadanos no se puede explicar mediante el adagio latino, ni con ninguna de las teorías posteriores que, implícita o explícitamente, justifican la mentira y otras transgresiones si la supervivencia de la ciudad está en juego. En el relato de Platón no se menciona a ningún enemigo; la mayoría vive pacíficamente en la cueva, en compañía de los demás, meros espectadores de imágenes, sin implicarse en ninguna acción y, consecuentemente, sin sufrir ninguna amenaza. Los miembros de esa comunidad no



tienen motivos para considerar que la verdad y quienes la dicen son sus peores enemigos, y Platón no ofrece explicación alguna de por qué aquellos aman perversamente el engaño y la falsedad. Si pudiéramos enfrentarlo a alguno de sus posteriores colegas en el campo de la filosofía política — por ejemplo, a Hobbes, quien sostenía que solo «la verdad que no se opondrá a ningún beneficio ni placer humano es bienvenida por todos los hombres» (una afirmación obvia, que, sin embargo, le pareció de la suficiente importancia como para cerrar su *Leviatán*) —, tal vez estaría de acuerdo en lo tocante al beneficio y el placer, pero rechazaría la afirmación de que existe alguna clase de verdad bienvenida por todos los hombres. Hobbes, al contrario que Platón, se consolaba con la existencia de una verdad indiferente, con «temas» por los que «los hombres no se preocupan» — por ejemplo, la verdad matemática, «la doctrina de las líneas y las figuras» que no interfiere «en la ambición, el beneficio o la pasión del hombre» —. Y es que el autor escribió: «No pongo en duda que la doctrina según la cual los tres ángulos de un triángulo han de ser iguales a dos ángulos de un cuadrado, de haberse opuesto al derecho de dominio que tiene cualquier hombre, o al interés de los dominadores, hubiera sido no ya discutida, sino, en la medida del poder de aquel a quien afectara, suprimida mediante la quema de todos los libros de geometría».<sup>4</sup>

4. *Ibid.*, cap. II.

Existe, por supuesto, una diferencia decisiva entre el axioma matemático de Hobbes y la verdadera norma para la conducta humana que se supone que el filósofo Platón trajo de su viaje al mundo de las ideas, aunque el griego, que creía que la verdad matemática abría los ojos de la mente a todas las verdades, no era consciente de ello. El ejemplo de Hobbes nos parece relativamente inofensivo; estamos inclinados a asumir que la mente humana siempre será capaz de reproducir axiomas como el que afirma que «los tres ángulos de un triángulo han de ser iguales a dos ángulos de un cuadrado», y llegamos a la conclusión de que «la quema de todos los libros de geometría» no tendría un efecto radical. El peligro sería mucho mayor en lo que respecta a las afirmaciones científicas; si la historia hubiese tomado una dirección distinta, puede que todo el desarrollo científico moderno, desde Galileo hasta Einstein, no hubiese tenido lugar. Y, ciertamente, las verdades más vulnerables de este tipo serían esos métodos de pensamiento muy diferenciados y siempre únicos — de los que la doctrina de las ideas platónica es un ejemplo notable — mediante los que los hombres, desde tiempos inmemoriales, han tratado de pensar racionalmente más allá de los límites del conocimiento humano.

La época moderna, que cree que la verdad no es dada ni revelada, sino que es producida por la mente humana, ha asignado desde Leibniz las verdades matemáticas, científicas y filosóficas a la especie común de la

verdad racional, distinta de la verdad factual. Por motivos de conveniencia, usaré esta distinción sin discutir su legitimidad intrínseca. Dado que nuestro objetivo es descubrir el daño que el poder político puede infligir a la verdad, analizaremos estos asuntos por razones políticas más que filosóficas y, por tanto, podemos evitar preguntarnos qué es la verdad y contentarnos con tomar la palabra en el sentido que las personas suelen darle. Si pensamos en verdades de hecho —en verdades tan modestas como el papel que durante la Revolución rusa jugó un hombre llamado Trotski, quien no aparece en ningún libro de historia soviético—, advertimos inmediatamente que son mucho más vulnerables que todos los tipos de verdad racional tomados en conjunto. Es más, dado que los hechos y los acontecimientos —el producto invariable de los grupos de hombres que viven y actúan juntos— constituyen la textura misma del campo político, es evidente que lo que más nos interesa aquí es la verdad factual. La dominación (por usar la terminología de Hobbes) excede su dominio, por así decirlo, cuando ataca la verdad racional, mientras que da batalla en su propio terreno cuando falsifica los hechos o se aleja de ellos. Las posibilidades de que la verdad factual sobreviva al ataque del poder son de hecho muy reducidas; dicha verdad corre continuamente el riesgo de que la arrojen del mundo no ya por un tiempo, sino potencialmente para siempre. Los hechos y los acontecimientos son cosas mucho más frágiles que los axio-

mas, descubrimientos o teorías —incluidas las más especulativas— que produce la mente humana; tienen lugar en el campo de los asuntos siempre cambiantes de los hombres, en cuyo flujo no hay nada más permanente que la presunta relativa permanencia de la estructura de la mente humana. Una vez perdidos, ningún esfuerzo racional puede traerlos de vuelta. Tal vez las posibilidades de que las matemáticas euclidianas o la teoría de la relatividad de Einstein —no digamos ya la filosofía platónica— se hubiesen reproducido con el paso del tiempo si sus autores no hubiesen podido transmitirlos a la posteridad tampoco sean muchas, pero son sin duda mayores que las posibilidades de que un hecho de importancia, olvidado o más bien deformado, sea redescubierto algún día.

## II

Aunque las verdades más importantes desde el punto de vista político son las verdades de hecho, el conflicto entre verdad y política fue descubierto y articulado por primera vez con respecto a la verdad racional. Lo opuesto a un juicio racionalmente verdadero es el error y la ignorancia, como ocurre en las ciencias, o la ilusión y la opinión, como sucede en la filosofía. La falsedad deliberada, la mentira llana, desempeña su papel solo en el terreno de las afirmaciones fácticas, y resulta signifi-

cativo o más bien extraño que, al parecer, en el largo debate sobre este antagonismo entre verdad y política, desde Platón hasta Hobbes, nadie ha creído jamás que la mentira organizada, tal como la conocemos hoy en día, pueda ser un arma adecuada contra la verdad. En los textos de Platón, el hombre que dice la verdad pone su vida en peligro, y en los de Hobbes dicho hombre (convertido ahora en autor) es amenazado con la quema de sus libros; la pura mendacidad no es un problema. Son el sofista y el ignorante, más que el embustero, quienes ocupan el pensamiento de Platón, y cuando este distingue entre error y mentira —es decir, entre « $\psi\epsilon\delta\delta\omicron\varsigma$  involuntario y voluntario»—, suele ser mucho más duro con las personas que «se revuelcan en la china ignorancia» que con los mentirosos.<sup>5</sup> ¿Se debe esto a que aún no se conocía la mentira organizada, cuyo terreno es la esfera pública, a diferencia de la mentira privada, que prueba suerte en su propio dominio? ¿O tiene alguna relación con el hecho asombroso de que, excep-

5. Desearía no volver a oír que Platón fue el inventor de la «mentira noble». Esta creencia se basa en una interpretación errónea de un pasaje crucial (414C) de *La república*, donde el autor habla de uno de sus mitos —un «cuento fenicio»— y lo define como  $\psi\epsilon\delta\delta\omicron\varsigma$ . Dado que en griego esta palabra, según el contexto, puede significar *ficción*, *error* o *mentira* —cuando Platón quiere distinguir entre error y mentira, el idioma le obliga a hablar de  $\psi\epsilon\delta\delta\omicron\varsigma$  «involuntario» y «voluntario»—, se puede interpretar, como hace Cornford, que el texto quiere decir «vuelo audaz de invención». O, al igual que Eric Voegelin (*Order and History: Plato and Aristotle*,

tuado el zoroastrismo, ninguna de las grandes religiones incluyó la mentira propiamente dicha, distinta del «falso testimonio», en su catálogo de pecados graves? Las mentiras solo pasaron a ser consideradas como infracciones graves con el surgimiento de la moral puritana, que coincidió con el auge de la ciencia organizada, cuyo progreso debía asegurarse en el terreno firme de la veracidad y la credibilidad absoluta de cada científico.

Sea como fuere, el conflicto entre verdad y política surgió históricamente de dos modos de vida diametralmente opuestos: la vida del filósofo, tal como la interpretaron primero Parménides y después Platón, y la vida de los ciudadanos. A las siempre cambiantes opiniones de los ciudadanos con respecto a los asuntos humanos, que a su vez estaban en un estado de flujo constante, el filósofo opuso la verdad acerca de aquellas cosas que, por su propia naturaleza, eran permanentes, y de las que, por lo tanto, se podían derivar los principios para estabilizar los asuntos humanos. Consecuentemente, la verdad era lo opuesto de la mera opinión, equiparada a

Universidad del Estado de Luisiana, 1957, vol. 3, p. 106), se puede interpretar como un pasaje de intención satírica. Pero en ningún caso se debe entender como una recomendación de mentir, tal como nosotros entendemos la mentira. Platón, por supuesto, era permisivo con respecto a las mentiras ocasionales destinadas a engañar al enemigo o a las personas insensatas (*La república*, 382): «Son útiles... como remedio... reservado a los médicos», y el médico de la polis es el gobernante (388). Pero en estos pasajes, al contrario de lo que ocurre en la alegoría de la caverna, no se plantea ningún principio.

la ilusión, y este rebajamiento de la opinión fue lo que confirió intensidad política al conflicto, porque la opinión, y no la verdad, está entre los prerequisites esenciales de todo poder. «Todos los gobiernos descansan en la opinión», dijo James Madison, y ni siquiera el gobernante más tirano o autocrático podría llegar jamás al poder; no digamos ya conservarlo, sin el apoyo de quienes opinan de manera similar. Al mismo tiempo, en la esfera de los asuntos humanos, cualquier afirmación de una verdad absoluta, cuya validez no necesita el apoyo de la opinión, impacta en la base de toda política y todo gobierno. Este antagonismo entre verdad y opinión fue desarrollado a fondo por Platón (sobre todo en *Gorgias*) como el antagonismo entre la comunicación en forma de «diálogo», que es el discurso apropiado para la verdad filosófica, y en forma de «retórica», mediante la cual el demagogo, tal como diríamos hoy, seduce a la multitud.

Las huellas de este conflicto original todavía pueden encontrarse en las primeras etapas de la Edad Moderna, pero no así en el mundo en que vivimos hoy en día. En Hobbes, por ejemplo, todavía encontramos dos «facultades opuestas»: un «razonamiento sólido» y una «poderosa elocuencia», el primero «basado en principios relativos a la verdad, y la segunda, en las opiniones... así como en las pasiones y los intereses de los hombres, que son diferentes y mutables».<sup>6</sup> Pasado más

6. *Leviatán*, conclusión, p. 732.

de un siglo, cuando llega la Ilustración, esas huellas casi han desaparecido por completo, y donde el antiguo antagonismo aún sobrevive, el énfasis se ha desplazado. En términos de la filosofía premoderna, la magnífica frase de Lessing, «*Sage jeder, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahrheit selbst sei Gott empföhlen*» («Que cada hombre diga lo que cree que es verdad, y que la verdad misma quede encomendada a Dios»), habría significado llanamente: el hombre no está capacitado para la verdad, todas sus verdades, ay, son *dóğru*, meras opiniones; para Lessing, por el contrario, significa lo siguiente: demos gracias a Dios por no conocer la verdad. Incluso cuando está ausente la nota de júbilo —la percepción de que, para los hombres que viven en compañía, la riqueza inagotable del discurso humano es infinitamente más importante que cualquier Verdad única—, la conciencia de la fragilidad de la razón humana ha prevalecido desde el siglo XVIII sin dar lugar a quejas ni lamentos. Podemos observarlo en la grandiosa *Crítica de la razón pura* de Kant, donde la razón es conducida a reconocer sus propias limitaciones, y también lo escuchamos en las palabras de Madison, quien en más de una ocasión subrayó que «la razón del hombre, como el hombre mismo, es tímida y cautelosa cuando actúa en solitario, pues adquire firmeza y confianza en proporción al número con que se asocia».<sup>7</sup> Las consideraciones de esta clase,

7. *El Federalista*, núm. 49.

mucho más que las nociones sobre el derecho del individuo a la libre expresión, jugaron un papel decisivo en la lucha, finalmente más o menos victoriosa, por la libertad de pensamiento para la palabra hablada e impresa.

Así pues, Spinoza, quien aún creía en la infalibilidad de la razón humana y a menudo es alabado erróneamente como adalid de la libertad de expresión y de pensamiento, sostenía que «cada hombre es, por irrevocable derecho natural, el dueño de sus propios pensamientos», que «el entendimiento de cada hombre es suyo, y las mentes son tan diversas como los paladares», y concluía que «es mejor garantizar lo que no se puede abolir», y que las leyes que prohíben el libre pensamiento solo pueden resultar en que «los hombres piensen una cosa y digan otra» y, por consiguiente, en «la corrupción de la buena fe» y en «el fomento de... la perfidia». Sin embargo, en ninguna parte exige Spinoza la libertad de expresión, y brilla por su ausencia el argumento de que la razón humana necesita comunicarse con los demás y, por lo tanto, ser pública por su propio bien. El autor incluso clasifica la necesidad de comunicación del hombre, su incapacidad para ocultar sus pensamientos y guardar silencio, entre los «errores comunes» en los que el filósofo no incurre.<sup>8</sup> Por el contrario, Kant afirmó que «el poder externo que priva al hombre

8. *Tratado teológico-político*, cap. 20.

de la libertad para comunicar sus pensamientos en público *lo priva asimismo de su libertad para pensar*» (la cursiva es mía), y que la única garantía para «la corrección» de nuestro pensamiento reside en que «pensemos, por así decirlo, en comunidad con otros a quienes comunicamos nuestros pensamientos tal como ellos nos comunican los suyos». La razón humana, al ser falible, solo funciona si el hombre puede hacer «uso público» de ella, y esto es igualmente cierto en el caso de quienes, todavía en estado de «tutelaje», son incapaces de usar sus mentes «sin la guía de alguien», y en el caso del «estudioso», que necesita a «todo el público lector» para examinar y controlar los resultados de su estudio.<sup>9</sup>

En este contexto, la cuestión del número mencionada por Madison es de especial importancia. El desplazamiento desde la verdad racional hacia la opinión implica pasar del hombre, en singular, hacia los hombres, en plural, y esto a su vez implica dejar atrás un terreno en el que, según dice Madison, nada cuenta excepto el «razonamiento sólido» de una mente, y adentrarse en un ámbito donde la «fuerza de la opinión» viene determinada por la confianza individual en «el número de quienes supuestamente albergan las mismas opiniones» —número que, dicho sea de paso, no está necesariamente limitado a los contemporáneos—. Madison to-

9. Véanse: *¿Qué es la Ilustración? y Cómo orientarse en el pensamiento*.

davía distingue esta vida en plural, que es la vida del ciudadano, de la vida del filósofo, para quien tales consideraciones «deben ser desechadas», pero esta distinción no tiene ninguna consecuencia práctica, porque «una nación de filósofos es tan poco probable como la raza filosófica de reyes deseada por Platón». <sup>10</sup> Cabe añadir que la idea misma de «una nación de filósofos» habría sido una contradicción en los términos para Platón, cuya filosofía política entera, incluidos sus abiertos rasgos tiránicos, se basa en la convicción de que la verdad no puede obtenerse ni ser comunicada entre la mayoría.

En el mundo en que vivimos, las últimas huellas de este antiguo antagonismo entre la verdad del filósofo y las opiniones del mercado ya han desaparecido. Ni la verdad de la religión revelada, que todavía era considerada como un gran inconveniente por los pensadores del siglo XVII, ni la verdad del filósofo, desvelada al hombre en su soledad, interfieren ya en los asuntos del mundo. Con respecto a la primera, la separación de la Iglesia y el Estado nos ha traído la paz, y con respecto a la segunda, podemos decir que esta hace tiempo que dejó de reclamar su dominio, salvo que tomemos en serio las modernas ideologías como filosofías, lo que resulta muy difícil, ya que sus adherentes proclaman abiertamente que dichas ideologías son armas políticas y consideran

10. *El Federalista*, núm. 49.

irrelevante la cuestión de la verdad y la veracidad. Si pensamos en términos de la tradición, podríamos sentirnos autorizados a concluir de este estado de cosas que el viejo conflicto ha sido finalmente zanjado, y en particular que ha desaparecido su causa originaria, el choque entre la verdad racional y la opinión.

Sin embargo, por extraño que resulte, no es este el caso, ya que el conflicto entre la verdad factual y la política, el cual podemos contemplar hoy a tan gran escala, tiene, en cierta medida, características muy similares. Si bien es cierto que probablemente ninguna época anterior toleró tantas opiniones diversas en asuntos religiosos o filosóficos, también lo es que la verdad factual, si se opone al provecho o al placer de un determinado grupo, es recibida hoy con una hostilidad mayor que nunca. Sin duda, siempre existieron los secretos de Estado; todos los gobiernos deben clasificar cierta información, ocultarla al público, y quien revela auténticos secretos siempre ha sido tratado como un traidor. Pero este asunto no tiene que ver con mi exposición. Los hechos que tengo en mente son de conocimiento público, y sin embargo el mismo público que los conoce puede convertir en tabú su discusión pública y, con éxito y a menudo con espontaneidad, tratarlos como lo que no son, es decir, como secretos. Por lo tanto, el que la afirmación de estos hechos se considere tan peligrosa como lo era, por ejemplo, predicar el ateísmo o alguna otra herejía en el pasado, parece ser un fenómeno curioso, y

el significado de dicho fenómeno se realiza cuando lo encontramos también en países sometidos a la tiranía de un gobierno ideológico. (Incluso en la Alemania de Hitler y en la Rusia de Stalin era más peligroso hablar de los campos de concentración y de exterminio, cuya existencia no era un secreto, que tener y difundir puntos de vista «heréticos» sobre el antisemitismo, el racismo y el comunismo.) Lo que parece aún más inquietante es que las verdades factuales incómodas, si bien se toleran en los países libres, son a menudo transformadas, de forma consciente o inconsciente, en opiniones — como si el apoyo de Alemania a Hitler, la caída de Francia ante el ejército alemán en 1940 o la política del Vaticano durante la Segunda Guerra Mundial no fueran hechos históricos sino un asunto de opinión—. Dado que dichas verdades de hecho se refieren a cuestiones de importancia política inmediata, está en juego algo más que la quizá inevitable tensión entre dos formas de vida dentro del marco de una realidad común y comúnmente reconocida. Lo que realmente se juega aquí es la propia realidad común y objetiva, y este sin duda es un problema político de primer orden. Así pues, en vista de que la verdad factual, que está evidentemente al alcance de todos aunque se halla menos abierta a la discusión que la verdad filosófica, corre a menudo un destino similar al de dicha verdad filosófica cuando se expone en el mercado — es decir, se la combate no con mentiras o falsedades deliberadas, sino con opiniones —, tal vez valga

la pena reabrir la antigua y aparentemente obsoleta cuestión de la verdad versus la opinión.

Y es que, desde el punto de vista de quien dice la verdad, la tendencia a transformar el hecho en opinión, a desdibujar la línea divisoria entre ambos, no es menos desconcertante que el antiguo dilema del hombre veraz, dilema expresado de forma tan vívida en la alegoría de la caverna, cuando el filósofo, tras regresar del solitario viaje al cielo de las ideas inmutables, intenta comunicar su verdad a la multitud, con el resultado de que dicha verdad desaparece en la diversidad de puntos de vista, que para él son ilusiones, y cae hasta el espacio incierto de la opinión, de modo que en ese instante, de vuelta a la caverna, la propia verdad aparece disfrazada de *δόξα* («me parece»), de las *δόξαι* mismas que el filósofo había esperado dejar atrás de una vez por todas. Sin embargo, el narrador de la verdad factual se halla en una situación incluso peor. No regresa de ningún viaje a regiones que están más allá del campo de los asuntos humanos ni puede consolarse con la idea de que se ha convertido en un extraño en este mundo. Nosotros, de manera similar, no tenemos derecho a consolarnos con la idea de que su verdad, si es tal cosa, no es de este mundo. Si no se aceptan los simples juicios objetivos de ese narrador — verdades presenciadas y vistas con los ojos del cuerpo y no con los de la mente —, surge la sospecha de que puede formar parte de la naturaleza del campo político el negar o tergiversar cualquier clase de

verdad, como si los hombres fueran incapaces de aceptar la persistencia incommovible, evidente y firme de esa verdad. Si este fuera el caso, la situación sería aún más desesperada de lo que Platón pensaba, porque la verdad de Platón, hallada y actualizada en soledad, trasciende por definición el campo de la mayoría, el mundo de los asuntos humanos. (Es comprensible que el filósofo, en su aislamiento, caiga en la tentación de usar su verdad como una norma que se debe imponer en los asuntos humanos; es decir, en la tentación de equiparar la trascendencia inherente a la verdad filosófica y la muy distinta clase de «trascendencia» mediante la que los metros y otros patrones de medida son separados de la multitud de objetos que deben medir, y también es comprensible que la mayoría se resista a esa norma, ya que en realidad se deriva de una esfera que no pertenece al campo de los asuntos humanos y cuya conexión con él solo se justifica por una confusión.) La verdad filosófica, cuando llega al mercado, cambia su naturaleza y se convierte en opinión, porque se ha producido una verdadera μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, una transición no solo de un tipo de razonamiento a otro sino también de un modo de existencia humana a otro.

La verdad de hecho, por el contrario, siempre está relacionada con otras personas: se refiere a acontecimientos y circunstancias en las que son muchos los implicados; se establece al ser presenciada y depende de los testimonios; existe solo en la medida en que se habla de

ella, aunque la conversación puede tener lugar en el ámbito privado. Es política por naturaleza. Los hechos y las opiniones, aunque deben mantenerse separados, no son antagónicos; pertenecen al mismo campo. Los hechos dan forma a las opiniones, y las opiniones, inspiradas por pasiones e intereses diversos, pueden divergir ampliamente y aun así ser legítimas mientras respeten la verdad factual. La libertad de opinión es una farsa si no se garantiza la información objetiva y no se aceptan los hechos mismos. Dicho de otro modo, la verdad factual configura el pensamiento político tal como la verdad racional configura la especulación filosófica.

Ahora bien, ¿existen en realidad los hechos independientes de la opinión y de la interpretación? ¿Acabarán generaciones enteras de historiadores y filósofos de la historia no han demostrado la imposibilidad de establecer hechos si estos no van acompañados de una interpretación, puesto que en primer lugar hay que recatarlos del caos de los meros acontecimientos (y los principios para llevar a cabo la elección no se basan en los datos objetivos) y después hay que ordenarlos en un relato que solo se puede transmitir desde una determinada perspectiva, la cual no tiene nada que ver con los sucesos originales? Sin duda, estas y muchas otras complejidades inherentes a las ciencias históricas son reales, pero no constituyen un argumento contra la existencia de las cuestiones objetivas ni pueden servir para probar que se borren las líneas divisorias entre el hecho y la



opinión y la interpretación, o como una excusa para que el historiador manipule los hechos a su gusto. Cuando admitimos que cada generación tiene derecho a escribir su propia historia, solo estamos reconociendo el derecho a ordenar los acontecimientos según la perspectiva de dicha generación, no el derecho a alterar el propio asunto objetivo. Para ilustrar este punto, y como pretexto para no profundizar en él, recordemos que, al parecer, durante los años veinte, poco antes de morir, Clemenceau mantuvo una conversación amistosa con un representante de la República de Weimar sobre la cuestión de la culpa del estallido de la Primera Guerra Mundial. «En su opinión, ¿qué pensarán los futuros historiadores acerca de este asunto tan problemático y controvertido?», fue preguntado Clemenceau, quien respondió: «No lo sé, pero estoy seguro de que no dirán que Bélgica invadió Alemania». Aquí nos interesan los datos crudamente elementales de esa clase, cuya esencia indestructible aceptan incluso los más extremados y sofisticados creyentes en el historicismo.

Ciertamente, se necesitaría mucho más que los gemidos de los historiadores para eliminar de las crónicas el hecho de que, en la noche del 4 de agosto de 1914, las tropas alemanas cruzaron la frontera belga; se necesitaría nada menos que el monopolio del poder en todo el mundo civilizado. Pero, en realidad, tal monopolio del poder no es inconcebible, y no es difícil imaginar cuál sería el destino de la verdad factual si los intereses

del poder, nacionales o sociales, tuviesen la última palabra en estos asuntos. Lo cual nos lleva de vuelta a la sospecha de que puede ser inherente a la naturaleza del campo político el estar en guerra con la verdad en todas sus formas; volvemos, por lo tanto, a la pregunta de por qué el compromiso con la verdad de hecho es considerado como una actitud antipolítica.

### III

Cuando he afirmado que la verdad factual, como oposición a la racional, no es antagonista de la opinión, he escrito una verdad a medias. Todas las verdades —no solo las distintas clases de verdad racional sino también la de hecho— se contraponen a la opinión en su *modo de afirmar la validez*. La verdad conlleva un elemento de coacción, y las tendencias a menudo tiránicas y tan lamentablemente visibles entre los profesionales de la verdad podrían deberse, más que a una falta de carácter, a la tensión de vivir habitualmente bajo algún tipo de dicha coacción. Enunciados como «la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos», «la tierra gira alrededor del sol», «es mejor sufrir una injusticia que cometerla», «en agosto de 1914 Alemania invadió Bélgica» son muy distintos por lo que respecta a la forma en que se llegó a ellos, pero una vez considerados verdaderos y comunicados como tales, comparten el

opinión y la interpretación, o como una excusa para que el historiador manipule los hechos a su gusto. Cuando admitimos que cada generación tiene derecho a escribir su propia historia, solo estamos reconociendo el derecho a ordenar los acontecimientos según la perspectiva de dicha generación, no el derecho a alterar el propio asunto objetivo. Para ilustrar este punto, y como pretexto para no profundizar en él, recordemos que, al parecer, durante los años veinte, poco antes de morir, Clemenceau mantuvo una conversación amistosa con un representante de la República de Weimar sobre la cuestión de la culpa del estallido de la Primera Guerra Mundial. «En su opinión, ¿qué pensarán los futuros historiadores acerca de este asunto tan problemático y controvertido?», fue preguntado Clemenceau, quien respondió: «No lo sé, pero estoy seguro de que no dirán que Bélgica invadió Alemania». Aquí nos interesan los datos crudamente elementales de esa clase, cuya esencia indestructible aceptan incluso los más extremados y sofisticados creyentes en el historicismo.

Ciertamente, se necesitaría mucho más que los gemidos de los historiadores para eliminar de las crónicas el hecho de que, en la noche del 4 de agosto de 1914, las tropas alemanas cruzaron la frontera belga; se necesitaría nada menos que el monopolio del poder en todo el mundo civilizado. Pero, en realidad, tal monopolio del poder no es inconcebible, y no es difícil imaginar cuál sería el destino de la verdad factual si los intereses

del poder, nacionales o sociales, tuviesen la última palabra en estos asuntos. Lo cual nos lleva de vuelta a la sospecha de que puede ser inherente a la naturaleza del campo político el estar en guerra con la verdad en todas sus formas; volvemos, por lo tanto, a la pregunta de por qué el compromiso con la verdad de hecho es considerado como una actitud antipolítica.

### III

Cuando he afirmado que la verdad factual, como oposición a la racional, no es antagonista de la opinión, he escrito una verdad a medias. Todas las verdades —no solo las distintas clases de verdad racional sino también la de hecho — se contraponen a la opinión en su *modo de afirmar la validez*. La verdad conlleva un elemento de coacción, y las tendencias a menudo tiránicas y tan lamentablemente visibles entre los profesionales de la verdad podrían deberse, más que a una falta de carácter, a la tensión de vivir habitualmente bajo algún tipo de dicha coacción. Enunciados como «la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos», «la tierra gira alrededor del sol», «es mejor sufrir una injusticia que cometerla», «en agosto de 1914 Alemania invadió Bélgica» son muy distintos por lo que respecta a la forma en que se llegó a ellos, pero una vez considerados verdaderos y comunicados como tales, comparten el

hecho de estar más allá del acuerdo, la discusión, la opinión o el consenso. Para quienes los aceptan, esos juicios no varían según las muchas o pocas personas que sostengan la misma tesis; la persuasión o la disuasión resultan inútiles, porque el contenido del juicio no es de naturaleza persuasiva sino coactiva. (Así, Platón, en *Timeo*, traza una línea entre los hombres capaces de percibir la verdad y los que mantienen opiniones correctas. En el caso de los primeros, el órgano que percibe la verdad —vous— se activa mediante la instrucción, lo cual implica por supuesto la desigualdad y una forma suave de coacción; en cambio, los segundos simplemente han sido persuadidos. Los puntos de vista de los primeros, nos dice Platón, son inamovibles, pero a los segundos siempre se les puede convencer para que cambien de criterio.)<sup>11</sup> A todo tipo de verdad se le puede aplicar lo que, en cierta ocasión, señaló Mercier de la Rivière acerca de la verdad matemática: «*Euclide est un véritable despote; et les vérités géométriques qu'il nous a transmises, sont des lois véritablement despotiques*» («Euclides es un verdadero déspota, y las verdades geométricas que nos transmitió son leyes verdaderamente despóticas»). En la misma línea, unos cien años antes, Hugo Grocio, con la intención de limitar el poder del príncipe absoluto, había insistido en que «ni siquiera Dios puede lograr que dos más dos no sumen cuatro». El autor no estaba

11. *Timeo*, § 1d-52.

interesado en la limitación implícita de la omnipotencia divina, sino que invocaba la fuerza coactiva de la verdad frente al poder político. Estas dos observaciones ilustran el aspecto que ofrece la verdad desde una perspectiva puramente política, desde el punto de vista del poder: se trata de si es posible y se debería controlar al poder no solo mediante una Constitución, una carta de derechos y diversos poderes, como en el sistema de pesos y contrapesos, en el que según decía Montesquieu «*le pouvoir arrête le pouvoir*» («el poder detiene al poder»), es decir, mediante factores que surgen del propio campo político y pertenecen a él, sino también mediante algo que surge del exterior, que tiene su fuente fuera del terreno político y que es tan independiente de los deseos de los ciudadanos como lo es la voluntad del peor de los tiranos.

Desde el punto de vista de la política, la verdad tiene un carácter despótico. Por eso la odian los tiranos, porque acertadamente temen la competencia de una fuerza coactiva que no pueden monopolizar, y por eso no es muy estimada por los gobiernos que se basan en el consenso y rechazan la coacción. Los hechos están más allá de acuerdos y consensos, y ningún debate —ningún intercambio de opinión basado en información correcta— servirá para establecer dichos hechos. Se puede discutir, rechazar o adoptar una opinión molesta, pero los hechos molestos son de una tozudez irrefutable, una tozudez que solo las mentiras son capaces de

remover. El problema es que la verdad factual, como cualquier otra verdad, exige perentoriamente ser reconocida y excluye el debate, y el debate constituye la esencia misma de la vida política. Las formas de pensamiento y de comunicación que tratan sobre la verdad, si se miran desde la perspectiva política, son dominadoras por necesidad: no tienen en cuenta las opiniones de otras personas, pero tenerlas en cuenta es el sello distintivo de todo pensamiento estrictamente político.

El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado asunto desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de quienes están ausentes; es decir, los represento. Este proceso de representación no implica adoptar ciegamente los verdaderos puntos de vista de aquellos que mantienen otra posición y que, por lo tanto, contemplan el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, de intentar ser otra persona o sentir como ella, ni de contar cabezas y unirse a la mayoría, sino que el objetivo es que yo, conservando mi propia identidad, sea y piense como en realidad ni soy ni pienso. Cuantos más puntos de vista tenga presentes mientras valoro determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, mayor será mi capacidad para el pensamiento representativo y más válidas serán mis conclusiones, mi opinión. (Esta «mentalidad amplia» es la que permite que los hombres juzguen; como tal, fue descubierta por Kant

en la primera parte de su *Crítica del juicio*, aunque él no reconoció las implicaciones políticas y morales de su descubrimiento.) El proceso mismo de formación de la opinión está determinado por aquellos en cuyo lugar alguien piensa usando su propia mente, y la única condición para aplicar la imaginación de este modo es el desinterés, el liberarse de los propios intereses privados.

Así pues, incluso si evito toda compañía o estoy completamente aislada mientras me formo una opinión, no estoy conmigo misma, sin más, en la soledad del pensamiento filosófico; permanezco en este mundo de interdependencia universal, donde puedo convertirme en representante de todos los demás. Por supuesto, puedo negarme a hacer esto y en su lugar formarme una opinión que solo tenga en cuenta mis propios intereses, o los intereses del grupo al que pertenezco. Sin duda, nada es más común, incluso entre personas altamente cultivadas, que la obstinación ciega, la cual se manifiesta mediante la falta de imaginación y la incapacidad de juzgar. Ahora bien, la calidad misma de una opinión, al igual que la de un juicio, depende de su grado de imparcialidad.

Ninguna opinión es evidente por sí misma. En cuestiones de opinión, a diferencia de lo que ocurre con la verdad, nuestro pensamiento es genuinamente discursivo, va de un lado a otro, de un lugar del mundo a otro, por así decirlo, a través de todo tipo de puntos de vista antagónicos, hasta que finalmente asciende desde esas

particularidades hasta alguna generalidad imparcial. Comparado con este proceso —en el que ponemos un asunto particular al descubierto para poder contemplar todos sus aspectos, desde todas las perspectivas posibles, hasta que la luz plena de la comprensión humana lo inunda y lo hace transparente—, un juicio sobre la verdad tiene una opacidad peculiar. La verdad racional ilumina el entendimiento humano, y la verdad de hecho debe configurar opiniones, pero estas verdades, aunque nunca son oscuras, tampoco son transparentes, y forma parte de su propia naturaleza el resistirse a una mayor aclaración, tal como forma parte de la naturaleza de la luz el resistirse a la iluminación.

Además, esa opacidad nunca es más evidente ni más irritante que cuando nos enfrentamos con los hechos y con la verdad de hecho, porque no hay ninguna razón concluyente para que los hechos sean lo que son; siempre podrían haber ocurrido de otro modo, y esta molestia contingencia es literalmente ilimitada. Debido a esta accidentalidad de los hechos, la filosofía moderna se negó a tomar en serio el campo de los asuntos humanos, que está impregnado de lo fáctico, o a creer que cualquier verdad significativa podría ser descubierta alguna vez en la «accidentalidad melancólica» (Kant) de la secuencia de hechos en que consiste el curso de este mundo. Y ninguna moderna filosofía de la historia ha conseguido hacer las paces con la tozudez intratable e irracional de lo puramente fáctico; los filósofos moder-

nos han ideado todas las clases de necesidad, desde la necesidad dialéctica de un espíritu del mundo o de las condiciones materiales hasta las necesidades de una naturaleza humana presuntamente invariable y conocida, y todo ello con el objetivo de que los últimos vestigios del aparentemente arbitrario «podría haber sido de otra manera» (que es el precio de la libertad) desaparezcán del único campo en que los hombres son realmente libres. Es cierto que mirando hacia atrás —es decir, con perspectiva histórica— cada secuencia de acontecimientos se ve como si las cosas no pudieran haber sido de otra manera; pero se trata de una ilusión óptica, o más bien existencial: nada podría haber ocurrido si la realidad, por definición, no hubiese destruido todas las demás potencialidades originalmente inherentes a una determinada situación.

En otras palabras, la verdad de hecho no es más evidente que la opinión, y esta puede ser una de las razones por las cuales quienes sustentan opiniones pueden des- acreditar fácilmente a la verdad factual como si esta no fuera más que otra opinión. Es más, la evidencia fáctica se establece mediante el testimonio de testigos presenciales —cuya poca fiabilidad es notoria— y mediante registros, documentos y monumentos, todos los cuales pueden ser el resultado de alguna falsificación. En el caso de una disputa, solo se puede invocar a otros testigos, pero no a una tercera y más alta instancia, y generalmente se llega a la conciliación por vía mayoritaria;

es decir, se hace del mismo modo que en la conciliación de una disputa de opinión — mediante un procedimiento por completo insatisfactorio, ya que no hay nada que evite que una mayoría de testigos esté compuesta por testigos falsos —. De hecho, en determinadas circunstancias, el sentimiento de pertenencia a una mayoría puede incluso propiciar el falso testimonio. Dicho de otro modo, en la medida en que la verdad de hecho está expuesta a la hostilidad de los opinantes, es al menos tan vulnerable como la verdad filosófica racional.

Previamente he señalado que quien afirma una verdad de hecho está, en algunos aspectos, en una situación peor que la del filósofo de Platón, y que su verdad no tiene origen trascendente y ni siquiera posee las cualidades relativamente trascendentes de principios políticos como la libertad, la justicia, el honor y el valor, todos los cuales pueden inspirar la acción humana y manifestarse en ella. A continuación veremos que esta desventaja tiene consecuencias más graves de lo que habíamos pensado, consecuencias que se refieren no solo a la persona del hombre veraz sino también — lo cual es más importante — a las posibilidades de que su verdad sobreviva. Tal vez las acciones humanas y su inspiración no puedan competir con la evidencia apremiante de la verdad, pero, como veremos, sí pueden competir con la facultad de persuadir que es inherente a la opinión. Antes he citado la frase socrática, «es mejor sufrir una injusticia que cometerla», como ejemplo de un juicio fi-

losófico que concierne a la conducta humana y que, por lo tanto, tiene implicaciones políticas. Lo he hecho en parte porque en esta sentencia se halla el origen del pensamiento ético occidental, y en parte porque, según mi conocimiento, sigue siendo la única proposición ética que se puede derivar directamente de la específica experiencia filosófica. (El imperativo categórico de Kant, el único competidor en este campo, se puede despojar de sus ingredientes judeocristianos, a los cuales se debe su formulación como un imperativo en lugar de como mera proposición. Su principio subyacente es el axioma de la no contradicción — el ladrón se contradice a sí mismo porque quiere conservar los bienes robados como si fuesen de su propiedad —, y este axioma debe su validez a las condiciones del pensamiento que Sócrates fue el primero en descubrir.)

Los diálogos platónicos nos cuentan una y otra vez cuán paradójico sonaba el juicio de Sócrates (una proposición, no un imperativo), cuán fácilmente era refutado en el mercado, donde una opinión se opone a otra opinión, y cuán incapaz era Sócrates de probar y demostrar satisfactoriamente la validez de dicho juicio no solo ante sus adversarios, sino también ante sus amigos y discípulos. (El más dramático de estos pasajes se encuentra al principio de *La república*.<sup>12</sup> Después de que

12. Véase *La república*, 367. Compárese también *Crítón*, 49d: «Sé que solo unos pocos hombres sostienen, o sostendrán alguna

Sócrates haya intentado en vano convencer a su antagonista Trasímaco de que la justicia es mejor que la injusticia, Glaucón y Adimanto, discípulos de Sócrates, dicen a su maestro que su argumento no ha sido convincente. Y Sócrates admira la argumentación de los jóvenes: «Sin duda debe de existir alguna cualidad divina en vuestra naturaleza, puesto que podéis defender la causa de la injusticia de manera tan elocuente, y sin embargo todavía no estáis convencidos de que es mejor que la justicia». En otras palabras, ya estaban convencidos antes de que comenzase la discusión, y todo lo que se había dicho para apoyar la verdad de la proposición no solo no había conseguido persuadir a los no convencidos, sino que además ni siquiera había tenido la fuerza necesaria para reforzar sus convicciones.) Todo lo que se pueda decir en defensa de la proposición se halla en los diversos diálogos platónicos. El argumento principal señala que, para el hombre, que *es uno*, es mejor estar en conflicto con todo el mundo que estar en conflicto y en contradicción consigo mismo,<sup>13</sup> un argumento que sin duda tiene mucha fuerza para el filósofo, cuyo pensamiento

vez, esta opinión. Entre los que lo hacen y los que no, es imposible una discusión común; inevitablemente, se mirarán unos a otros con desprecio, debido a sus distintos intereses».

13. Véase *Gorgias*, 482, donde Sócrates dice a Calicles, su oponente, que «Calicles mismo, oh Calicles, no estará de acuerdo contigo, sino que disonará de ti durante toda la vida». Y después añade: «Es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí... y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan,

caracteriza. Platón como un silencioso diálogo con uno mismo, y cuya existencia, por lo tanto, depende de ese intercambio constantemente articulado, de una participación-en-dos de la unidad que, de todos modos, él es, ya que una contradicción básica entre los dos interlocutores que sostienen el diálogo reflexivo destruiría las condiciones mismas de la actividad filosófica.<sup>14</sup> En otras palabras: dado que el hombre lleva en su interior a un compañero del que nunca podrá liberarse, le será mejor no vivir en compañía de un asesino o un mentiroso. O, dado que el pensamiento es el diálogo silencioso que se produce entre el sujeto y su yo, hay que tener cuidado y mantener intacta la integridad de ese compañero, ya que de lo contrario se pierde por completo la capacidad de pensar.

Para el filósofo —o más bien para el hombre, en la medida en que es un ser pensante—, esta proposición ética sobre hacer y sufrir el mal no es menos persuasiva que la verdad matemática. Sin embargo, el juicio socrático no es de ningún modo verdadero para el hombre como ciudadano, como ser que obra comprometido

antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga». [Trad. de J. Calonge Ruiz, Gredos, Madrid, 1983.]

14. Para una definición del pensamiento como diálogo silencioso con uno mismo, véase en especial *Teeteto*, 189-190, y *El sofista*, 263-264. Dentro de esta misma tradición, Aristóteles llama αὐτὸς ἄλλος, el otro yo, al amigo con quien mantiene esa especie de diálogo.

con el mundo y con la prosperidad pública más que con su propio bienestar —lo que incluye, por ejemplo, su «alma inmortal», cuya «salud» debería estar por encima de las necesidades de un cuerpo mortal—. A lo largo de la historia, se han señalado con frecuencia las desastrosas consecuencias que, para cualquier grupo, tendría el hecho de empezar a seguir seriamente los preceptos éticos derivados del hombre en singular —ya sean socráticos, platónicos o cristianos—. Mucho antes de que Maquiavelo recomendara proteger el campo político de los principios puros de la fe cristiana (quienes se niegan a resistir al mal permiten a los malvados «hacer todo el mal que desean»), Aristóteles advirtió de los peligros de permitir que los filósofos tuviesen algo que decir con respecto a los asuntos políticos. (Los hombres que, por motivos profesionales, deben preocuparse muy poco por «lo que es bueno para ellos mismos», no son de confianza a la hora de decidir lo que es bueno para los demás, en especial el «bien común», el interés terrenal de la comunidad.)<sup>15</sup>

La verdad filosófica se refiere al hombre en su singularidad, y, en consecuencia, es apolítica por naturaleza. Si, a pesar de esto, el filósofo intenta que su verdad prevalezca sobre las opiniones de la mayoría, será derrotado, y es probable que de su derrota deduzca que la verdad es impotente —una perogrullada que equivale a

15. *Ética nicomáquea*, libro VI, en especial 1140b9 y 1141b4.

que un matemático, al ser incapaz de cuadrar un círculo, condene el hecho de que el círculo no sea un cuadrado—. Al igual que Platón, el filósofo podría sentirse tentado de intentar ganar la atención de algún tirano con inclinaciones filosóficas, y en el (afortunadamente) muy improbable caso de que tuviera éxito, podría fundar una de esas tiranías de la «verdad», que conocemos mayormente a través de las diversas utopías políticas y que, en términos políticos son, por supuesto, tan tiránicas como las otras formas de despotismo. Y en el casi igualmente improbable caso de que su verdad se impusiera sin ayuda de la violencia, simplemente porque los hombres estuviesen de acuerdo con ella, obtendría una victoria pírrica. Y es que, en tal caso, la verdad debería su valencia no a su propia fuerza sino al acuerdo de la mayoría, la cual podría cambiar de parecer al día siguiente y aceptar cualquier otra cosa: aquello que había sido una verdad filosófica se convertiría en mera opinión.

Sin embargo, dado que la verdad filosófica lleva en sí un elemento coactivo, puede, bajo ciertas condiciones, tentar al hombre de Estado, tanto como el poder de la opinión puede tentar al filósofo. Así, en la *Declaración de Independencia*, Jefferson afirmó que ciertas verdades son «evidentes por sí mismas», pues quería colocar al margen de la disputa y del debate el acuerdo básico entre los hombres de la Revolución; dichas verdades, al igual que axiomas matemáticos, debían expresar las «creencias» que «no dependen de la propia voluntad»



de los hombres, aquellas en las que estos «siguen involuntariamente las evidencias propuestas a su entendimiento». <sup>16</sup> Ahora bien, al decir «*sostenemos* que estas verdades son evidentes por sí mismas», Jefferson, aun que no fuera totalmente consciente de ello, admitía que el juicio «todos los hombres son creados iguales» no es evidente por sí mismo, sino que necesita del acuerdo y del consenso — es decir, con el objetivo de que la igualdad fuese relevante en el terreno político, admitía que dicha igualdad es un asunto de opinión y no «la verdad». — Es cierto que existen juicios filosóficos o religiosos que se corresponden con esta opinión — los que afirman que todos los hombres son iguales ante Dios, ante la muerte o en la medida en que pertenecen a la misma especie de *animal rationale* —, pero ninguno de ellos tuvo jamás ninguna consecuencia política o práctica, porque el nivelador, ya fuese Dios, la muerte o la naturaleza, estaba más allá del campo en que se producen las relaciones humanas. Tales «verdades» no están entre los hombres, sino por encima de ellos, y no hay nada de ese estilo detrás de la aceptación de la igualdad, ya sea la moderna o la antigua (especialmente la de los griegos). Que todos los hombres hayan sido creados iguales no es evidente por sí mismo ni se puede probar. Sostenemos esa opinión porque la libertad solo es posible entre iguales, y

16. Véase el «Draft Preamble to the Virginia Bill Establishing Religious Freedom» («Borrador del preámbulo de la ley de Virginia que establece la libertad religiosa»), de Jefferson.

creemos que las alegrías y las gratificaciones de la libre compañía han de preferirse a los dudosos placeres de hallarse sometido. Estas preferencias tienen la máxima importancia política: aparte de ellas, hay pocas cosas que hagan que los hombres se diferencien más profundamente entre sí. Estaríamos tentados de decir que la calidad humana, y sin duda la calidad de todo tipo de relación con los hombres, depende de esas elecciones. No obstante, se trata de una cuestión de opiniones y no de la verdad — como, en contra de su voluntad, admitió Jefferson —. La validez de dichas opiniones depende del acuerdo y del consenso libre; se alcanzan a través del pensamiento discursivo, representativo, y se comunican mediante la persuasión y la disuasión.

La proposición socrática, «es mejor sufrir una injusticia que cometerla», no es una opinión, sino que pretende ser una verdad, y aunque se pueda dudar de que alguna vez haya tenido consecuencias políticas directas, es innegable que, como precepto ético, ha tenido un gran impacto en la conducta práctica; solo disfrutamos un reconocimiento mayor los mandamientos religiosos, que son absolutamente vinculantes para la comunidad de creyentes. Pues bien, ¿acaso este hecho no contradice con claridad la creencia generalizada en la impotencia de la verdad filosófica? Dado que, por los diálogos platónicos, sabemos lo poco persuasiva que resultaba, tanto para los amigos como para los enemigos, la afirmación de Sócrates, debemos preguntarnos cómo pudo dicha

afirmación obtener su alto grado de validez. Obviamente, esto se ha debido a un tipo de persuasión poco habitual; Sócrates decidió apostar su vida por esa verdad, convertirse en un ejemplo — no cuando se presentó ante el tribunal ateniense, sino cuando se negó a evitar la sentencia de muerte—. Y esta enseñanza mediante el ejemplo es, sin duda, la única forma de «persuasión» de la que es capaz la verdad filosófica sin caer en la perversión o la distorsión;<sup>17</sup> por la misma razón, la verdad filosófica puede convertirse en «práctica» e inspirar la acción sin violar las normas del ámbito político solo cuando consigue manifestarse mediante el ejemplo. Esta es la única oportunidad que un principio ético tiene de ser verificado y validado. Así, para verificar la noción de coraje podemos recordar el ejemplo de Aquiles, y para verificar la idea de bondad podemos pensar en Jesús de Nazaret o en san Francisco de Asís; estos ejemplos enseñan o persuaden mediante inspiración, de modo que cada vez que tratamos de actuar con valor o bondad es como si imitáramos a alguien — la *imitatio Christi*, la imitación de Cristo, o de quien sea según el caso—. A menudo se ha señalado que, como decía Jefferson, «el sentido vívido y duradero del deber filial se imprime con mayor eficacia en la mente de un hijo o

17. Esta es la causa de la observación de Nietzsche en «Schoenhauer als Erzieher»: «*Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel, als er in stände ist, ein Beispiel zu geben*» («Me interesa el filósofo solo en la medida en que es capaz de servirme como ejemplo»).

una hija mediante la lectura de *El rey Lear* que mediante todos los áridos libros que sobre ética y teología se han escrito»,<sup>18</sup> y que, como dijo Kant, «los preceptos generales aprendidos de sacerdotes o de filósofos, o incluso tomados de los propios recursos, nunca son tan eficaces como un ejemplo de virtud o santidad».<sup>19</sup> La razón, como explica Kant, es que siempre necesitamos «intuiciones... para verificar la realidad de nuestros conceptos». «Si se trata de puros conceptos del entendimiento», como el concepto de triángulo, «las intuiciones reciben el nombre de esquemas», como el triángulo ideal, percibido solo por los ojos de la mente y, sin embargo, indispensable para reconocer todos los triángulos reales; en cambio, si se trata de conceptos prácticos, referidos a la conducta, «las intuiciones son denominadas *ejemplos*».<sup>20</sup> Y, a diferencia de los esquemas, que nuestra mente produce por sí misma gracias a la imaginación, estos ejemplos se derivan de la historia y de la poesía, a través de las cuales, como señaló Jefferson, «se abre para nuestro uso un campo de la imaginación» completamente distinto.

Esta transformación de un juicio teórico o especulativo en una verdad ejemplar — transformación de la que solo es capaz la filosofía moral — es una experiencia

18. En una carta a W. Smith, del 13 de noviembre de 1787.

19. *Crítica del juicio*, 32.

20. *Ibid.*, 59.

límite para el filósofo: este, al establecer un ejemplo y «persuadir» a la multitud de la única forma en que puede hacerlo, empieza a actuar. Hoy, cuando casi ningún juicio filosófico, por muy atrevido que sea, se toma lo bastante en serio como para que ponga en peligro la vida del filósofo, esta rara oportunidad de validar en lo político una verdad filosófica ha desaparecido. Sin embargo, en nuestro contexto es importante tener en cuenta que tal posibilidad existe para quien dice la verdad racional, pero no, en ninguna circunstancia, para quien dice la verdad factual, que en este, como en otros temas, está en peor situación. Y no es solo que los juicios objetivos no contengan principios según los cuales los hombres puedan actuar, y que, por consiguiente, resulten manifiestos en el mundo; además, hay que tener en cuenta que su contenido mismo se resiste a este tipo de verificación. Quien dice la verdad de hecho, en el improbable caso de que quisiera apostar su vida por un acontecimiento particular, cometería una especie de error. Lo que se haría manifiesto en la acción sería su valor o quizá su tozudez, pero no la verdad de aquello que él tenía que decir ni tampoco su propia veracidad. Y es que: ¿acaso un embustero no se agarra a sus mentiras con gran valor, sobre todo en el terreno de la política, donde puede estar motivado por el patriotismo o por otra clase de legítima parcialidad grupal?

## IV

Lo que define a la verdad factual es que su opuesto no es el error, la ilusión ni la opinión (los cuales no tienen relación con la veracidad personal), sino la falsedad deliberada o la mentira. Claro está que en la verdad de hecho el error es posible e incluso común, en cuyo caso este tipo de verdad no se diferencia en absoluto de la verdad científica o racional. Pero la cuestión es que, con respecto a los hechos, existe otra alternativa, la falsedad deliberada, y esta alternativa no pertenece al mismo tipo de proposiciones, acertadas o equivocadas, que tan solo pretenden decir qué es algo, o cómo se muestra ese algo ante nosotros. Un juicio objetivo — Alemania invadida Bélgica en agosto de 1914 — adquiere implicaciones políticas solo si se pone en un contexto interpretativo. Pero la proposición opuesta, esa que Clemenceau, quien no estaba familiarizado con el arte de reescribir la historia, consideraba absurda, no necesita un contexto para tener significado político. En este caso, se trata claramente de un intento de modificar las crónicas, y, en ese sentido, es una forma de *acción*. Otro tanto ocurre cuando el embustero, al no tener poder para imponer su mentira, insiste en que su juicio no es una verdad evangélica sino su «opinión», la cual reivindica basándose en su derecho constitucional. Esto lo hacen con frecuencia los grupos subversivos, y en un público políticamente inmaduro la confusión resultante puede ser considerable. Pero a la